

Izabela Trzcińska

Instytut Religioznawstwa, Uniwersytet Jagielloński

Lux in tenebris. Czas i światło w nowożytnej kosmologii



Wprowadzenie. Pytanie o początek czasu

W prezentowanym artykule chciałabym omówić koncepcję czasu, która pojawiła się w drugiej połowie XV wieku, a swój pełny kształt osiągnęła w ciągu pierwszej połowy XVII wieku. Stanowi ona swoistą syntezę egzegezy biblijnej, refleksji filozoficznej (zwłaszcza tej o inspiracjach platońskich), wreszcie ówczesnych przekonań o charakterze naukowym, których proveniencja w dużej mierze pozostaje alchemiczna. Punkt wyjścia tej nowożytnej refleksji kosmologicznej wydaje się zgodny z tradycją średniowieczną. Jednakże wszystkie wymienione komponenty przeszły w omawianym okresie zasadniczą transformację, która stała się punktem wyjścia zarówno zupełnie nowej interpretacji powstania świata, jak i istnienia oraz sensu czasu. Innowacyjne okazały się przede wszystkim ówczesne zainteresowania kabbalistyczne¹, fascynacje hermetyczne², a wreszcie wykorzystanie założeń tzw. histo-

¹ Zob. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964; zob. także M. Idel, *Kabała. Nowe perspektywy*, tłum. M. Krawczyk, Kraków 2006.

² Podstawowym (choć budzącym liczne kontrowersje) opracowaniem hermetyzmu w Europie jest praca F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Chicago–London 1992 [1964]; zob. też E. Garin, *Ermetismo nel Rinascimento*, Roma 1988; omówienie stanu badań zob. P. Zambelli, *Mit hermetyzmu i aktualna debata historyograficzna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 1994.

rii naturalnej³. Wszystkie te nowości zazwyczaj pojawiały się razem i nowa wizja świata stanowiła wynik ich swoistej symbiozy. Trzeba jednak pamiętać, że wykorzystanie nowatorskich pomysłów nie oznaczało zarzucenia tradycyjnych ujęć; przeciwnie, przyznać trzeba, że scholastyczne metody cechowała zdumiewająca trwałość. Wiek XVII stanowił ostatnią epokę, w której koncepcja dziejów nie tylko stała się kolejnym wariantem tradycyjnego ujęcia, ale też zapoczątkowała wielką przemianę rozumienia obrazu świata⁴. Pisane w XVII wieku historie rozpoczynające się „od początku świata” w zupełnie innym świetle stawiają zarówno ów początek, jak i sam świat. Od tej pory gatunek historii naturalnej staje się jednocześnie pogłębianym rodzajem egzegezy biblijnej oraz próbą uwspółcześnionego i w ówczesnym mniemaniu naukowego odczytania objawionych ksiąg Pisma Świętego.

Przypomnijmy, że kiedy według Księgi Rodzaju Bóg zaczyna stwarzać świat, w zasadzie dzieje się to poza czy też przed czasem. Bóg stworzył na początku niebo i ziemię, by następnie oddzielić światło od ciemności i w ten sposób ustanowić pierwszy dzień. W drugim dniu Bóg oddziela suchą powierzchnię ziemi od morza, by w trzecim mogła pojawić się roślinność. Dopiero w czwartym dniu zostają ustanowione ciała niebieskie, które wyznaczają miarę czasu, w piątym pojawiają się istoty żywe, a w szóstym zostaje stworzony człowiek. Tym samym w porządku sześciu dni stworzenia mamy do czynienia z paradoksalną sytuacją, w której czas zaczyna upływać, zanim pojawią się jego mierniki. Średniowieczna egzegeza tego passusu zazwyczaj wynikała z uzgodnienia tekstu biblijnego z przesłaniem Platonijskiego *Timajosa*. Zgodnie z twierdzeniem, które pojawia się w tym dialogu, czas roz-

³ Koncepcja historii określanej mianem naturalnej wywodzi się z Grecji. Takie rozumienie historii nie jest równoznaczne z przeglądem dziejowych wydarzeń i ma na celu poszukiwanie pierwotnej zasady oraz ustalenie przekształceń, w konsekwencji których jedność *arche* przekształcała się w wielość rzeczywistości przejawionego świata. Początki takiej refleksji znajdujemy jeszcze u filozofów jońskich, natomiast jednym z jej najważniejszych dokonań pozostaje *Timajos* Platona. Zob. J.-P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, tłum. J. Szacki, Gdańsk 1996, s. 122; M. Wesoly, „*Historia peri physeos*” w ujęciu Platonijskiego „*Timajosa*” [w:] *Kolokwia Platonijskie. ΤΙΜΑΙΟΣ*, red. A. Olejarczyk, M. Manikowski, Wrocław 2004, s. 89–102.

⁴ Por. N.M. Wildiers, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, tłum. J. Doktor, Warszawa 1985; A. Koyré, *Od zamkniętego świata do nieskończonego wszechświata*, tłum. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 1998.

począł się wraz ze światem. Dla autorów nowożytnych, mimo że nad wyraz chętnie korzystali oni z inspiracji płynących z filozofii Platona, sprawa ta nie była już tak oczywista i wymagała znaczących korekt oraz nowych wyjaśnień. Problemy, które pojawiły się w ramach ponownej lektury tak Biblii, jak i Platona, można streścić w następujących pytaniach. Czy czas pierwszych trzech dni kreacji płynie inaczej, skoro nie było wówczas niebiańskich światła na niebie wyznaczających jego przebieg? Czy w związku z tym ten pierwotny czas ma inną strukturę? Jakże może mieć to znaczenie dla potem ukonstytuowanej rzeczywistości?

Jedno nie ulega wątpliwości – refleksji nad tym pierwotnym okresem, nad formującą się wówczas przestrzenią i ruchem przeradzającym się w porządek czasu nowożytni uczeni poświęcali dużo miejsca. Kwestia pierwotnych ciemności i pojawienie się światła również były roztrząsane na różne sposoby, a będąca ich konsekwencją pogłębiona analiza znaczeń czasu w dużej mierze wynikała z ówczesnego rozumienia tych archetypicznych relacji. Czas stworzenia uznano wówczas za konstytutywny element struktury świata, mimo że jego prawdziwa natura pozostaje ukryta. Ze względu na wielką różnorodność koncepcji, które pojawiły się w omawianej epoce, wybrałam dzieła jedynie kilku autorów. Wydają się jednak na tyle reprezentatywne, że opierając się na ich analizie, można dokonać rekonstrukcji ówczesnych wyobrażeń i przekonań.

Tohu wa bohu

Księga Rodzaju rozpoczyna się w wersji Wulgaty w następujący sposób:

In principio creavit Deus caelum et terra. Terra autem erat inanis & vacua: & tenebrae erant super facie abyssi: & Spiritus Dei ferebatur super aquas. Dixitque Deus: Fiat lux. Et facta est lux. Et vidit Deus lucem quo esset bona: et diuisit lucem a tenebris. Appelauitque lucem, diem et tenebras nocte. Factumque est vespere et mane dies unus (Gen 1,1–5).

Jak już wspomniałam, w tym tekście czas, chociaż nie pojawia się jako jasno określone pojęcie, stanowi zasadniczą kategorię, wokół któ-

rej została osnuta cała opowieść o stworzeniu, gdyż wraz z postępowaniem boskiego dzieła mijają kolejne dni. Zgodnie z biblijnym tekstem, nim ten proces się rozpocznie, istnieje już ziemia określona jako pusta i próżna. W hebrajskiej Biblii pierwotnym żywiołem i swoistym pramateriałem przyszłej kreacji był stan określany jako *tohu wa bohu*.

Jednym z pierwszych, który przedstawił oryginalną koncepcję egzegetyczną stworzenia w Księdze Rodzaju, inspirowaną żydowską Kabałą, był Giovanni Pico della Mirandola⁵. W dziele *Heptaplus* Pico starał się opisać sześć dni stworzenia na siedem sposobów, gdyż, jak wierzył, w tych sześciu dniach kreacji kryją się wszystkie tajemnice natury⁶. Autor odwołał się tu wprawdzie do wielowiekowej tradycji chrześcijańskiej egzegezy stworzenia, ale sam potraktował źródłowy tekst w sposób znacznie bardziej nowatorski, czego zresztą był w pełni świadom. W dokonywanej analizie starał się uzgodnić różnorodne tradycje religijne i filozoficzne, by na tej drodze dotrzeć do tego, co naprawdę rzeczywiste.

Pico stwierdza istnienie dwóch początkowych przyczyn: sprawczej (*causa agens*) i materialnej (*causa materiae*), czyli potencji i aktu. Przyczyny te autor utożsamia z niebem i ziemią, wspomnianymi w pierwszym wersie Księgi Rodzaju⁷. Jego zdaniem ziemia jest „materią”, określoną w Wulgacie jako *inanis* i *vacua*, a w Septuagincie⁸

⁵ Na temat kabalistycznych zainteresowań Pica della Mirandoli zob. przede wszystkim znakomitą pracę Ch. Wirszubskiego, *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*, Harvard 1989; por. także M. Idel, *The Throne and the Seven – Branched Candlestick: Pico della Mirandola's Hebrew Source*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes” 1977, 40. Odmienne interpretację Kabały w dziełach Pica della Mirandola proponuje G. Kurylewicz, *Poznanie i niepoznanie istnienia – Giovanni Pico della Mirandola w poszukiwaniu metafizycznej zgodności wszystkiego, co istnieje*, Warszawa 2004 (zwł. rozdz. 1 i 7).

⁶ „Accidit autem per hos dies ut in mundi fabrica et celebratis illis operibus sex dierum fuerim assiduus, quibus totius naturae secreta contineri ut credamus magnae se rationes offerunt”, Giovanni Pico della Mirandola, *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*, red. E. Garin, Firenze 1942, s. 170 (dalej jako *Heptaplus*).

⁷ *Ibidem*, s. 206.

⁸ W epoce nowożytnej pojawiają się kolejne tłumaczenia Księgi Genesis. Jednym z nich była łacińska translacja odnosząca się do tekstu Septuaginty w *Poliglocie antwerpskiej*. W tej księdze zostały zestawione trzy niezależne teksty biblijne: hebrajski, chaldejski i grecki. Każdemu z tych oryginalnych przekazów towarzyszył niezależny przekład łaciński. Zacytowany wcześniej fragment łacińskiej Septuaginty brzmi w tej wersji następująco: „In principio fecit Deus caelum et terra. At terra erat inuisibilis et

(zgodnie z jej łacińskim przekładem z epoki) *invisibilis* oraz *incopomposita*⁹. Zastosowane tu w greckim tekście określenie niewidzialności (*aoratos*) było jednym z najpopularniejszych apofatycznych określeń Boga, rozpowszechnionych już w tekstach średniego platonizmu. Mogło to stanowić dla Pica ważną wskazówkę, że tekst w tym miejscu bynajmniej nie odnosi się do „grubej” przestrzeni *materia prima*, przynajmniej w takim znaczeniu, w jakim rozumieli ją średniowieczni filozofowie. Analizując początek świata, Pico skupił się na pogłębionej analizie pojęcia *tohu wa bohu*, w której pozostał wierny wykładniom żydowskim. Chaim Wirszubski zwrócił uwagę na doskonałą znajomość tradycji kabalistycznych w interpretacjach Pica, także tych, które dotyczą kwestii stworzenia świata oraz samego sposobu wyjaśniania *tohu wa bohu*¹⁰. Fragment *Heptaplus*, który o tym mówi, jest dość obszerny, ale ze względu na jego znaczenie warto przytoczyć go w całości:

Principio igitur duas statuit causa: agentem et materiam, eam scilicet quam actu et eam quae est potentia; illam caelum hanc terram vocant [...]. Terra autem haec, idest material inanis et vacua, ut transtulit Hieronymus, vel, ut Septuaginta, *invisibilis* et *incomposita*, et haec quidem omnia rudi materiae informique convenient, quae et experts formarum omnium merito inanis et vacua dicitur, et omnio incomposita et invisibilis est. Verum hebraicae dictiones *tou* et *bou* quae hoc loco leguntur a pluribus Hebraeis aliter exponuntur. *Tou* quidem rem brutam interpretantur, stupentem, attonitam, quod ad materiae etiam tenebricosam deformemque faciem ab illis refertur, ob eam causam quod intendentes nos in illius cognitionem attonitos reddit, propter quod et Aristoteles proportionem, et Plato notha ratione cognosci a nobis illam dixerunt. *Bou* autem ex vi dictionis inchoationem et rudimentum formae multi exponent; idem enim, si verbum verbo reddamus, est *bou* ac si dicamus *in eo est* sive *eo aliquid est*; quod si sequamur, praeter subiecti potentiam inchoatam in eo formam intelligemus¹¹.

incomposita, et tenebrae super abyssum; et Spiritus Dei ferebatur super aquam. Et dixit Deus: Fiat lux et facta est lux. Et vidit Deus lucem quod bona: et diuisit Deus inter lucem, et inter tenebras. Et vocauit Dei lucem die; et tenebras vocauit nocte: et factu est vespere; et factu est mane, dies unus” (Gen 1,1–5), *Biblia Sacra Hebraice, Chaldaice, Graece, Graece & Latine*, Antwerpia 1571, s. 3. Zob. przedruk tego tekstu [w:] E.L. Eisenstein, *Rewolucja Gutenberga*, tłum. H. Hollender, Warszawa 2004, s. 176–177.

⁹ *Heptaplus*, s. 206–208.

¹⁰ Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 41 i n.

¹¹ *Heptaplus*, s. 206–208.

W interpretacji Pica i pismach kabalistycznych *tohu wa bohu* nie jest chaosem, o którym pisali autorzy scholastyczni, a więc ciemną masą, znajdującą się niejako w opozycji do świetlistej przestrzeni boskiego sacrum. Rozróżnienie *tohu wa bohu* na dwa komponenty pierwotnej substancji, które pojawia się w tekście Pica, niewątpliwie wywodzi się właśnie z tradycji kabalistycznej. Wirszubski cytuje między innymi hebrajski tekst Księgi Bahir, w którym pada analogiczne rozróżnienie¹². Zgodnie z nim *tohu* oznacza stan pierwotnej, całkowicie nieuksztaltowanej materii, w którym nie istnieje żaden czynnik zdolny do utworzenia jakiegokolwiek porządku. Możliwość jego wygenerowania pojawia się dopiero w *bohu*, stanowiącym stan materii potencjalnie zdolny do wyłaniania określonych form, ponieważ pojawiło się w nim „gdzie”, w którym może zaistnieć „coś”. Pico wskazuje, że w *tohu wa bohu* istnieje już możliwość takiego przekształcenia, które wiedzie do wyłonienia świata. W tekstach Pica ten pierwotny stan bytu nie stoi w opozycji do świata Absolutu, ale jest niejako naturalnym przedłużeniem boskiej działalności rozumianej jako emanacja mocy Boga. Wirszubski sugeruje, że Pico najpewniej znał interpretacje szkół kabalistycznych, przede wszystkim tej z Gerony, w których pojawia się utożsamienie *tohu wa bohu*, jakkolwiek bez jasnego przyporządkowania, z drugą i trzecią Sefirą¹³. W takim kontekście wspomniana transformacja ma w istocie charakter boski. Jest jednak faktem, że w omawianym dziele Pico nigdzie nie formułuje tego poglądu w sposób wyraźny, mimo że logika wyводу wydaje się ku niemu prowadzić. Zauważmy, że w interpretacji przyjętej przez Pica pojawia się znamieny paradoks, który określa wiele późniejszych analiz odnoszących się do tego tematu. *Tohu wa bohu* jest w tej koncepcji rodzajem metafizycznego przejścia między transcendencją i światem. Przy czym wspomniany paradoks polega na tym, że owa sfera jeszcze jest boska i dlatego daje się określić jedynie w apofatyczny sposób, a jednocześnie jest już stanem materii, pełniąc funkcję macierzy, mrocznej i nieprzejrzystej ze względu na swoją funkcję pra-tworzywa. Żeby stworzyć świat, boskość „osuwa się” w stan materii, której nie da się określić inaczej niż przez uznanie jej

¹² „Quid est [Eccl. 7,14] etiam hoc e regione alterius fecit elohim? Creavit formabile [bohu] et posuit locum eius in pace. Creavit informe [tohu] et posuit locum eius in malo”, Bahir, Cod. Vat. Ebr. 191, fol. 289 v, cyt. za: Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 41.

¹³ Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 176–177.

ambiwalencji. Światło, które zostaje od niej oddzielone, nie jest wi-
dzialne; działa jako forma, która dynamizuje pierwotną postać bytu.
Dzięki temu światłu możliwe stają się też kolejne transformacje bytu,
zaś stworzenie może pojawić się w pustce (*privatio*).

Ciemność

Wprowadzenie przez Pica nowego sposobu interpretacji do rozważań
nad początkowymi fazami kreacji zainicjowało wśród uczonych praw-
dziwą dyskusję nad nowym ujęciem metafizyki. Pytanie o naturę ciem-
ności, w których rozpoczyna się świat, stało się jednym z podstawowych
problemów podejmowanych przez nowożytnych uczonych. Nie była
to oczywiście kwestia zupełnie nowa. W jednym ze swoich artykułów
Maria Rzepińska wskazała na fundamentalne przewartościowanie ciem-
ności, jakie, począwszy od XVI wieku, dokonywało się w religii, sztuce
oraz w różnych dyscyplinach nauki. Ciemność, traktowana wcześniej
zazwyczaj jako kategoria negatywna, stała się od tej pory ważnym i ak-
tywnym aspektem transcendencji, istotnym doświadczeniem egzysten-
cjalnym; wskazywano też na jej fundamentalną wartość poznawczą¹⁴.

Warto w tym miejscu wspomnieć, że wczesnochrześcijańscy teolo-
gowie greccy pisali o doświadczanej przez mistyków boskiej Ciemności
(*gnophos*), chociaż stała ona zawsze w opozycji do ciemności ziem-
skiej i cielesnej, która była symbolem grzechu, cierpienia i determi-
nacji ludzkiego losu (*skotos*)¹⁵. Zwróćmy uwagę, że taka postawa nie
miała precedensu w bardzo bogatej tradycji apofatycznej w filozo-
ficzno-religijnej myśli antyku. Wprawdzie o niepoznawalnym Bogu
u schyłku epoki starożytnej mówili filozofowie, gnostycy, wyznawcy
misteriów, wreszcie autorzy żydowscy, a wśród nich przede wszystkim
Filon Aleksandryjski (którego nie bez racji Henry Wolfson określił jako
właściwego ojca teologii negatywnej¹⁶), jednakże dopiero w teologii

¹⁴ M. Rzepińska, *Zjawisko tenebryzmu w malarstwie XVII w. i jego podłoże ideowe* [w:] *eadem*, *W kręgu malarstwa*, Wrocław 1988, s. 115–137.

¹⁵ J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1953, s. 21 i n.

¹⁶ H.A. Wolfson, *Philo. Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, t. I–II, Cambridge (MA) 1947.

chrześcijańskiej apofatycznie opisywany Bóg został utożsamiony nie z archetypem światła, lecz z mrokiem niedostępnej poznaniu ani zmysłom promieniującej ciemności¹⁷. W starożytności chrześcijańskiej boskie światło było wyznacznikiem mistycznego doświadczenia lub nieskończonej doskonałości transcendentnego Boga, ale boska Ciemność stanowiła odniesienie do nieuchwytnej rzeczywistości Absolutu, której, co prawda, nie można poznać, można jednak w szczególny sposób doświadczyć¹⁸.

Niewątpliwie światło było najważniejszym elementem symbolizacji Boga w łacińskim średniowieczu, trzeba je jednak rozpatrywać w kontekście przyjętej wówczas koncepcji symbolu. Średniowieczny symbol był mocno osadzony w świecie, ale nie był zwyczajnym znakiem, gdyż, jak wierzano, bezpośrednio odnosił się do wskazywanej rzeczywistości, nawet jeśli nieskończenie przerastała ona doczesny świat¹⁹. Ta wzniosła forma symbolu, jak udowodnił Erwin Panofsky, uległa u progu nowożytności radykalnej przemianie. Zgodnie z tym no-

¹⁷ Trzeba też podkreślić, że niezależnie od rangi tych rozważań, światło jest jednym z najstarszych symboli chrześcijańskich odnoszących się do Boga. W teologii chrześcijańskiej od początku odnajdujemy liczne przekazy potwierdzające przekonanie o istnieniu wyrazistej metafizycznej relacji Boga jako bytu absolutnego i jego świetlistych manifestacji. O wczesnochrześcijańskiej symbolice światła zob. np. J. Miziołek, *Sol verus. Studia nad ikonografią Chrystusa w sztuce pierwszego tysiąclecia*, Wrocław 1991.

¹⁸ Najpełniejszy wyraz ten sposób myślenia zyskał w prawosławnej koncepcji boskich Esencji (*ousia*) i Energii (*energeiai*). Zgodnie z tą teologią Energie stanowią świetlistą manifestację boskiej mocy i jako takie istnieją poza i ponad czasem. Człowiek może w doświadczeniu mistycznym poznać działanie świetlistych Energii. Trzeba podkreślić, że takie doświadczenie jest bezpośrednim wejściem w stan kreacji – niestworzone boskie światło nieustannie stwarza świat i stoi niejako przed nim, a jednocześnie stanowi eschatologiczne zwieńczenie dziejów. W ten sposób boskie światło działa niejako obok historii, która toczy i rozwija się w czasie. Boskie światło pozostaje natomiast źródłem tego czasu, transcendentną mocą, bez której życie w ogóle nie byłoby możliwe. Por. G.I. Mantzaridis, *Przebóstwienie człowieka. Nauka św. Grzegorza Palamasa w świetle tradycji prawosławnej*, tłum. I. Czaczkowska, Lublin 1997; I. Trzcińska, *Światło i obłok. Z badań nad bizantyńską ikonografią Przemienienia*, Kraków 1999.

¹⁹ O takim rozumieniu symbolu (jako wyrazu rzeczywistości transcendentnej) w odróżnieniu od znaku (odnoszącego się bardziej do doczesnego świata i mogącego jedynie wskazywać rzeczywistość Absolutu) pisał np. Hugo od Św. Wiktora. Por. D. Turner, *The Darkness of God. Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge 1995, s. 104–105.

wym ujęciem symbol odnosił się także do transcendentnej sfery Boga, będąc ukrytym w świetle, z pozoru zgrzebnym i zwyczajnym, a jednak w istocie bardzo bliskim sferze nadprzyrodzonej²⁰.

Od XVI wieku, początkowo w tekstach, a potem także w sztukach plastycznych, pojawia się ciemność pojmowana jako wyobrażenie odnoszące się do transcendencji. W nowożytnej Europie boskie Ciemności miały inny charakter niż w apofatycznej teologii greckiej. Przede wszystkim stosowane w łacinie określenie *tenebrae* zachowało swój ambiwalentny charakter, jako że odnosiło się zarówno do boskiego Absolutu, jak i do mrocznej rzeczywistości świata. Taka sytuacja w sposób paradoksalny zbliżyła obydwie – do tej pory nieskończenie odległe – sfery. W konsekwencji już nie tylko światło, lecz także głęboki mrok mogły symbolizować świat nadprzyrodzony. Co więcej, nastąpiło charakterystyczne przemianowanie relacji światła i ciemności. Światło pojawia się w ciemności jako znak teofaniczny, zaś sama ciemność tworzy rodzaj pierwotnej, apofatycznej przestrzeni, w której boski blask może w ogóle zaistnieć.

Osobnym zagadnieniem jest wpływ ówczesnej myśli filozoficznej na taki sposób ujmowania sacrum. Z pewnością bardzo istotny był i w tym przypadku głos Giordana Bruna. W jednym ze swych dzieł opisuje, czym jest próżnia, cień, materia i atom:

[...] vacuum, hoc est receptaculum corporum; umbra, hoc est potentia formabilis et illumabilis; materia, hoc est subiectum primo suspectivum; atomus, hoc est substantia physice impartibilis, in quam fit ultima corporum materialis realisque resolutio, tanquam practica geometrica divisione²¹.

Bruno rozumie próżnię w sposób tradycyjny, a więc jako zbiornik wszystkich rzeczy, co z pewnością stanowi ciekawy kontekst dla badań nad sposobami pojmowania przestrzeni w myśli nowożytnej (do których powrócę w dalszej części artykułu). Jednakże jeszcze ciekawsze

²⁰ E. Panofsky, *Rzeczywistość i symbol w malarstwie XV wieku*, tłum. K. Kamińska [w:] *idem, Studia z historii sztuki*, red. J. Białostocki, Warszawa 1971, s. 122–150.

²¹ *Lampas triginta statuarum* [w:] *Opera Latine Conscripita* (dalej jako OCL), Neapoli 1891, t. III, s. 178; pol. tłum. [w:] A. Nowicki, *Giordano Bruno*, Warszawa 1976, s. 286; por. też. L. Juśkiewicz, *Giordano Bruno. Zmagania z nieskończonością*, Warszawa 2003, s. 157. Na temat symboliki cienia w pismach Bruna zob. M. Ciliberto, *Wstęp do Bruna*, tłum. P. Bravo, Warszawa 2000, s. 23–43.

staje się zaproponowane przez niego rozumienie cienia. Otóż cień jest czystą potencjalnością, która może być następnie uformowana i rozjaśniona, pozostając zawsze rodzajem ontologicznej podstawy egzystencji. Bruno nie opisywał cienia w kategoriach dobra i zła, lecz jako *modus* formowania się bytu. Cytując słowa psalmu: „Sicut tenebrae eius, ita et lumen eius” (Ps 139, 12), podkreślał, że w Bogu istnieją ciemność i światło, oraz że obydwa te fenomeny naprzemiennie stanowią objawienie boskości²². Do tego katalogu rzeczy pierwszych dodał jeszcze materię i atom, które są w jego ujęciu nie tyle kolejnymi stopniami formowania się bytu, co konstytutywnymi elementami przejawionej już rzeczywistości.

Autorem, który poświęcił szczególnie dużo miejsca problematyce ciemności obecnej na początku stworzenia, był Robert Fludd²³. Z jego obszernych wykładów poświęconych tej tematyce wybrałam dwie koncepcje. Pierwsza dotyczy idei samego Boga i z całą pewnością jest proveniencji kabalistycznej. Fludd przedstawił ją między innymi w *Monochordum mundi symphonicum seu Replicatio*:

Hinc ergo dictum est, Deum e tenebris ad mundi creationem apparuisse. Et Mercurius Trismegistus dixit, quod Monas generauerit Monadem & in seipsum reflexerit ardorem suum. Et sacrae scripturae agnoscunt, Deum in creatione apparuisse ex tenebris, & iterum, quod Tenebrae fuerint locus eius secretus. Atq; hinc appellatur a Cabalistis Deus latens, quatenus in se seu suo centro consideratur, atq; etiam Aleph tenebrosum. Sed a suo puncto seu a se emittens radios suos circulariter hocque infinitum, reducit aquas potentials in actum; atq; sic mundus est creatus, & hinc a Cabalistas dicitur Aleph lucidum, & Deus patens, quae est illa sapientia diuina, quae effluxit atque emanauit a finu Patris, ante omnia

²² *De la causa, principio et uno III* [w:] G. Bruno, *Dialoghi Italiani*, Firenze 1958, s. 222. Ten sam cytat stał się mottem jednego z najbardziej znanych i obszernych dzieł Athanasiusa Kirchera, *Ars magna lucis et umbrae in decem libris digesta*, Roma 1646, w którym autor m.in. rozważa kwestię aktywnej natury ciemności, a także stanu chaotycznej materii, z której wyłania się świat w procesie kreacji. Zob. M. Rzepińska, *op. cit.*, s. 134–136; I.D. Rowland, *Athanasius Kircher, Giordano Bruno, and the Panspermia of the Infinite Universe* [w:] Athanasius Kircher. *The Last Man Who Knew Everything*, red. P. Findlen, New York–London 2004, s. 191–205.

²³ Na temat tego cieszącego się wielką popularnością w XVII w. autora, lekarza, alchemika, założyciela pierwszego fizycznego kolegium w Oxfordzie, prawdopodobnie różokrzyżowca, zob. np. F.A. Yates, *The Rosicrucian Enlightenment*, London–New York 1972.

[...] create, iuxta illud Mercuri Trismegisti superius allegatum: Monas generat Monadem & c.²⁴.

W cytowanym tekście Fludd wyróżnia dwa sposoby przejawiania się postaci Boga w procesie stwarzania świata. Jedną z nich nazywa *Aleph latens* lub *tenebrosum*, i jest to ciemny aspekt Bóstwa, które jest źródłem bytu, stanowiąc jednocześnie jego transcendentny potencjał. Świat wyłania się z niego w każdej chwili. Ta boska ciemność przechodzi następnie w *Aleph lucidum* i w tym miejscu potencia staje się aktem, zaś *Deus absconditus* może przejawić się w świetle²⁵. Trzeba podkreślić, że cały ten proces został przez Fludda odniesiony do rzeczywistości samego Boga, symbolizując wewnętrzne życie Trójcy.

Osobnym zagadnieniem, któremu Fludd poświęcił obszerny komentarz, była kwestia przemian pierwotnych i boskich ciemności w procesie kreacji świata. Według Fludda początkowo pierwotna ciemność rozciągała się w nieskończoność i była nieodróżniona²⁶. Wyróżnił trzy etapy istnienia tych ciemności, odniesione do trzech pierwszych dni opisywanych w Księdze Rodzaju. Pierwszym jest sama materia, całkowicie ciemna i bierna. Stoi ona niejako na pograniczu rzeczywistości boskiej oraz stworzonej, jako rodzaj nieprzeniknionej zasłony. Ciemność *hyle* staje się przestrzenią niezbędną do kolejnych przekształceń. Drugie stadium boskiej ciemności zostało przez Fludda określone jako *abyssus*. W tej otchłani powstają zawiązki minerałów, a następnie w jej głębiach zaczyna formować się trzeci etap, jakim jest chaos. W tym okresie pierwotna ciemność stopniowo przekształca się w mgłę (*caligo*), w której narodzi się królestwo roślin. Zdaniem Fludda w tym okresie rozpoczął się również pierwszy etap kształtowania świata zwierząt. W czasie trzech pierwszych dni stworzenia panowała zupełna ciemność²⁷. Fludd bynajmniej nie zapomina, że pierwszego dnia

²⁴ *Monochordum mundi symphoniacum seu Replicatio Roberti Flud, alias de Fluctibus [...] ad apologiam viri clariss. [...] Joannis Kepleri adversus Demonstrationem suam analyticam*, Frankfurt 1622 (dalej jako *Replicatio*), s. 56–57.

²⁵ Ciekawe uwagi na temat podwójnego alef zob. Ch. Wirszubski, *op. cit.*, s. 41.

²⁶ Zob. zwłaszcza R. Fludd, *Utriusque cosmi historia*, Frankfurt 1617, rys. na s. 26 przedstawiający nieskończoność ciemności.

²⁷ „Atque ita jam illa tenebrarum massa, quae ante erat hyle, Chaos appellationem sibi vindicare videtur, retinens in se elementa contraria, confusa & male disposita, & in tenebris, per universam infimam mundi regionem, sine ordine refusa, in fine secundae

Bóg oddzielił światło od ciemności, ale określa tę początkową jasność jako pierwszą emanację Boga, pojawiającą się w materii obdarzoną mocą formatywną, więc możemy się domyślać, że to dzięki jej wpływowi mogły zaistnieć wszystkie zmiany w obrębie ciemności. Kreacja światła oznacza, według Fludda, oddzielenie go od ciemności, co daje początek binarnej strukturze świata²⁸. Promień tego kreacyjnego światła wydaje się stosunkowo słaby i niepozorny w porównaniu z bezmierną otchłanią Chaosu, a jednak to dzięki niemu pojawia się załączkowy porządek określonych struktur. Pierwotny rozbłysk światła nie znosi bynajmniej ciemności, tym niemniej wszechogarniający mrok staje się dzięki niemu bardziej aktywny. Ilustracje odnoszące się do tego stanu ukazują kłębowiska szarych chmur i mgły, w których pojawiają się pierwsze, jeszcze nieokreślone zarysy. Dopiero z tych zarysów wyłoni się świat w takiej postaci, jaką znamy. Ikonograficznym prototypem tej mgły wydaje się zewnętrzna strona tryptyku Hieronima Boscha *Ogród rozkoszy ziemskich*, przedstawiająca właśnie trzeci dzień stworzenia jako mglistą przestrzeń kosmicznej retorty, z której zaczynają się wyłaniać załączki roślinnych form²⁹.

Moc światła, początkowo niewidoczna, ujawnia się dopiero czwartego dnia po stworzeniu ciał niebieskich. Światło staje się widzialne dopiero wówczas, kiedy na niebie pojawia się jego główne źródło, jakim jest słońce. Nie należy lekceważyć tego zjawiska, ponieważ i ono pozostaje związane ze sferą sacrum. Wywodzi się to jeszcze z neoplatonisko-hermetycznej mistyki zainicjowanej przez Marsilia Ficina, a potem kontynuowanej przez wielu jego myślowych spadkobierców. Przypomnijmy, że także Mikołaj Kopernik powoływał się na autorytet Hermesa Trismegistosa,

diei. Hinc ergo mineralium & vegetabilium exordium”, R. Fludd, *Tomi secundi. Tractatus secundus de Praeternaturali Utriusque mundi historia* (dalej jako *Tomi secundi*), Frankfurt 1621, s. 15.

²⁸ „Sed has quidem proportiones in mundi fabrica, quam optima, ut mihi videur, ex Antistitis Moysis relatione colligere fas est: Spiritus Domini ferebatur super aquas. Hic Spiritus Domini est unitas formalis, ut aquae unitas materialis. Tunc duplicatio facta est, quando imperavit Creator, ut material uniuersalis informeretur, dicendo: Fiat lux. Deinde huius binarii quadratum erat productum cum generalis illa mixtio in 4. redacta est elementa, quae per uastam mundi cauitatem dispersa sunt. Denique per binarii illius cubum corpora creaturarum elementa sunt propagate”, *Replicatio*, s. 40.

²⁹ W. Fraenger, *Hieronim Bosch*, tłum. B. Ostrowska, Warszawa 1999, s. 24–27, il. 1, s. 61.

kiedy nazywał Słońce „widzialnym bogiem”. W przekonaniu nowożytnych uczonych ciemność stanowiła symbol Boga Nieznanego, natomiast Światło odnosiło się do Boga, który ujawnił się w akcie stworzenia. Obydwa symbole odnoszą się jedynie do ludzkiego poznania, a to, co niepoznawalne, rozpościera się poza ciemnością i światłem.

Na zakończenie tego wątku raz jeszcze chciałabym powrócić do wspomnianego artykułu Rzepińskiej, która wskazała na znaczenie tradycji alchemicznych w takiej interpretacji ciemności³⁰. Przypomnijmy, że w alchemii stanem wyjściowym było *nigredo*. Ta specyficzna postać skupienia materii miała wedle przekonań alchemików wyjątkowo ambiwalentny charakter. Z jednej strony *nigredo* określa stan wyjściowy, bez którego nie byłoby możliwe wyłonienie żadnej formy życia, z drugiej – jest kojarzone ze stanem śmierci i gnicia. W ten sposób w symbolizacji alchemicznego procesu znajdujemy potwierdzenie konfliktu racji i sił stanowiących jądro egzystencji. W tym dualizmie szukano rozwiązania zagadki życia. Z dzisiejszego punktu widzenia taka interpretacja rzeczywistości z pewnością wydaje się naiwna, zwróćmy jednak uwagę, że pojawienie się tego typu przekonań stanowiło ważną cezurę w kształtowaniu się poglądu na świat, w którym zostały dowartościowane wszelkie procesy jako konieczne i, jak uczy wykład Księgi Rodzaju, w ostatecznym rachunku dobre. Skojarzone ze śmiercią *nigredo* jest stanem, w którym następuje wyraźne zahamowanie aktywności. Obrócone w alchemiczną czerń życie w pewnym sensie ulega zatrzymaniu, zwłaszcza że dają się wtedy zaobserwować wyłącznie reakcje rozkładu. Jednakże trzeba pamiętać, że *nigredo* jest konieczną formą przejściową, warunkiem *sine qua non* egzystencji. Życie pozbawione stanu *nigredo* utraciłoby dynamikę, a więc musiałoby obrócić się w nicość. W takim ujęciu *nigredo* jest głównym czynnikiem niszczącego działania czasu, ale też ze względu na fakt naturalnej cykliczności, która charakteryzuje proces alchemiczny, każe spojrzeć w inny sposób na zjawisko przemijania i śmierci. *Nigredo* w procesie alchemicznym, ze względu na swój potencjał, stanowi wieczny powrót i przejawianie

³⁰ M. Rzepińska, *op. cit.*, s. 127–133; o znaczeniu *nigredo*, a także innych kolorów w procesie alchemicznym zob. też G. Roberts, *The Mirror of Alchemy. Alchemical Ideas and Images In Manuscripts and Books from Antiquity to the Seventeenth Century*, Dorchester 1994, s. 45–63. Fludd utożsamia pierwotne ciemności ze stanem *nigredo*, zob. *idem*, *Utriusque cosmi historia*, s. 27.

się ciemności z początków stworzenia. W przekonaniu alchemików umiejętne zastosowanie transmutacji dawało człowiekowi nadzwyczajne możliwości, ponieważ dzięki temu mógł aktywnie uczestniczyć w stwarzaniu świata.

Chaos

Charakterystyka mrocznego stanu określającego początek rzeczy została zinterpretowana w tym okresie również w kontekście pojęć wywodzących się z filozofii greckiej. Najważniejszym z nich pozostał chaos, który wiąże się z omówionym pojęciem ciemności, ale może stanowić też niezależną kategorię. W antycznej Grecji powstanie świata z ciemności pierwotnej nocy, utożsamianej także z chaosem, było dość powszechne zarówno w greckich wierzeniach, jak i w ówczesnej refleksji filozoficznej³¹. Podobnie w nowożytności poszukiwanie początku świata stało się problemem nie tylko kosmologicznym, ale i ontologicznym. Ważny głos w tej dyskusji pozostawił Giordano Bruno. Traktował on inaczej problem początku świata, ponieważ wołał go interpretować w kontekście raczej filozoficznym niż biblijnym. Jak już wspominałam, jego rozważania dotyczące wyłaniania się świata z chaosu nie odnoszą się jedynie do określenia początków stworzenia, ale polegają na próbie wyjaśnienia ontologicznej struktury świata.

Przede wszystkim należy tu wskazać na słynne rozważania Bruna odnoszące się do ontologicznego minimum rzeczywistości³². Opisuje to minimum jako punkt, a jednocześnie stwierdza, że jako taki jest on nie tylko najmniejszą jakością, ale i granicą³³. W związku z tym punkt

³¹ Problem wzajemnych relacji mitycznej Nocy oraz mityczno-filozoficznego Chaosu szeroko omawia W. Jaeger, *Teologia wczesnych filozofów greckich*, tłum. J. Wocial, Kraków 2007, s. 120–125; o związku hebrajskiej koncepcji *tohu wa bohu* z grecką ideą chaosu zob. *ibidem*, s. 44.

³² Bruno opisuje trzy *minima*: Monas, Spiritus, Atomus. Zob. P.H. Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno*, tłum. R.E.W. Madison, Paris–London–New York 1973, s. 79–81.

³³ „Punctus qui est terminus neque quantum, neque minus aliquo, neque minimum est, et tunc distinguimus a puncto, quod est minima pars”, *Articuli centum ex sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, OCL, t. I, cz. III, s. 22; na ten temat por. też L. Juśkiewicz, *op. cit.*, s. 185.

minimum, według Bruna, ma charakter quasi-przestrzenny, ponieważ jest źródłem przestrzeni, która w nim wyłania się z bezmiaru apeironu, by tą samą drogą kiedyś do niego powrócić. W zupełnie nowy sposób analizował tradycyjne kategorie, które – rozpatrywane z punktu widzenia uaktualnionych przezeń definicji – składają się na nowoczesny obraz świata. Na przykład w rozważaniach dotyczących kosmologii opisał pierwotną przestrzeń, odwołując się w jej charakterystyce przede wszystkim do koncepcji chaosu Anaksagorasa. W *De umbris idearum* Bruno opisuje chaos w następujący sposób:

Verum Anaxagoricum Chaos est sine ordine varietas. Sicut igitur in ipsa rerum varietate admirabilem ordinem. Qui supraeorum cum infimis, et infimorum cum supremis connexionem faciens: in pulcherrimam unius magni animalis (quale est mundus) faciem, universas facit conspirare partes. Cum tantum ordinem tanta diversitas: et tantam diversitatem tantus ordo requirat. Nullus enim ordo ubi nulla diversitas extat reperitur. Unde primum principium nec ordinatum, nec in ordine licet intelligere³⁴.

Według Bruna chaos nie jest kosmosem, tak jak przemiany w nim zachodzące nie są czasem, ale bez tego chaotycznego punktu wyjścia nie byłoby ani świata, ani czasu. Co więcej, chaos stanowi w tym przypadku nie tylko punkt wyjścia, ale stan, z którego nieustannie wyłania się świat i dzięki któremu świat się transformuje. Podstawą ciągłego procesu wyłaniania się świata z chaosu jest różnorodność, która jest immanentną cechą chaosu. Stąd też ciągła przemiana chaosu w kosmos i na odwrót. Chaos Bruna jest w pełni aktywną zasadą, zdolną generować nowe postaci bytu i jako taki pozostaje nie tylko jednorazowym stanem początkowym, ale ciągle aktywnym źródłem różnorodności świata. Bruno interesował się chaosem głównie w kontekście filozoficznym, ale rozważał również rolę Boga w procesie ustanawiania porządku równoznacznego z przekształcaniem stanu chaosu w kosmos.

Bruno nazywa Boga „źródłem”, ale co charakterystyczne, jest On w tym przypadku nie tyle źródłem życia, co początkiem liczbowym

³⁴ *De umbris idearum*, OCL, t. I, s. 27; por. P. Sabbatino, *Giordano Bruno e la „mutazione” del Rinascimento*, Firenze 1993, s. 48–49.

świata³⁵. Według Bruna, Bóg jest niezmienną jednością, natomiast świat odwiecznie powstaje. Czas jest odzwierciedleniem tego stanu rzeczy, jest symbolem i miarą tej przemiany:

Il tempo tutto toglie e tutto da. Ogni cosa si muta. Nulla s'annichila.
È un solo che non può mutarsi, un solo e terno, e può perseverare eternamente uno, simile, e medesimo³⁶.

Właśnie miarą, a nie liczbą, ponieważ czas nie wynika z abstrakcyjnego przepływu liczb, ale jest indywidualnym doświadczeniem ruchu powstającego w konsekwencji ich przepływu. Ponieważ temu przepływowi ciągle towarzyszy – jest wieczny. Przy czym czas wszystko zmienia, ale sam nie ulega zmianie³⁷. Od wieczności różni się też tym, że nie jest wiecznym trwaniem, ale wieczną przemianą³⁸. Taka sytuacja jest możliwa, jeżeli przyjąć założenie Bruna, że transcendentnym generatorem rzeczywistości jest Bóg działający jako Umysł.

W koncepcji czasu omówionej przez Bruna zaczyna się uwidaczniać pewna szczególna myśl, której geneza pozostaje wprawdzie zakorzeniona w tradycji egzegezy biblijnej, ale on sam wyakcentował ją wyjątkowo mocno. Twierdził, że czas nie jest ustalonym arbitralnie dla całego kosmosu czasem absolutnym³⁹. Z pewnością na taką zmianę spojrzenia złożyły się nowatorskie pomysły Bruna dotyczące nieskończoności (która miała cechować całe uniwersum), a jednocześnie specyficznej jednorodności w budowie tego nieskończonego i bezgranicznego wszechświata. Dlatego dla Bruna raczej ruch jest miarą czasu niż odwrotnie. Charakter tego ruchu jest określony przez ruchy ciał niebieskich, które w tym przypadku muszą mieć charakter jedynie cząstkowy i ograniczony do danej strefy wszechświata. Ta idea jest zapewne pierwszą tak wyraziście zaznaczoną koncepcją relatywizmu czasu. Bruno inaczej też pojmuje nadrzędność makroprzestrzeni, która generuje czas w poszczególnych obszarach kosmosu, a nie w odniesie-

³⁵ „Deus est monas omnium numenorum fons, simplicitas omnis magnitudinis et compositionis substantia”, *De triplice minimo et mensura*, OCL, t. I, cz. III, s. 136; por. L. Juśkiewicz, *op. cit.*, s. 199.

³⁶ G. Bruno, *Candelaio*, Bari 1923, s. 5; P.H. Michel, *op. cit.*, s. 79–80; zob. też M. Ciliberto, *op. cit.*, s. 40–41.

³⁷ P. Sabbatino, *op. cit.*, s. 22.

³⁸ P.H. Michel, *op. cit.*, s. 271–273.

³⁹ *Ibidem*, s. 273–275.

niu do całości. Tak rozumiany czas staje się przygodny i relatywny oraz nie ma bezpośredniego odniesienia do Absolutu. Jednocześnie staje się wewnętrznym doświadczeniem człowieka – stanowi cechę doznającej duszy, w której tak naprawdę rodzi się jego przebieg⁴⁰. Bruno podkreślał indywidualność doświadczenia czasu, tym samym rozumienie tego fenomenu staje się raczej subiektywne niż obiektywne.

W XVII wieku chaos był jednym z kluczowych pojęć pojawiających się w różnych konfiguracjach w kontekście ustanowienia czasu. W ujęciu ówczesnych autorów biblijny chaos jest specyficznym żywiołem, pra-tworzywem, z którego powstaje świat. Bardzo trudno określić naturę tej pierwotnej substancji. Nie jest to z pewnością negatywny żywioł, jaki należałoby ujarzmić i unieszkodliwić, gdyż jego istnienie zagraża światu. Jednym z charakterystycznych ujęć tej tematyki jest miejsce chaosu, o którym pisze Jan Jonston z Szamotuł⁴¹. Autor ten właściwie utożsamia pierwotne ciemności, otchłań i chaos:

Erant, inquit, tenebrae infinitae, in abyssu & aqua, & Spiritus tenis intelligibilis divina virtute existentia in Chao. Sublata igitur est sancta lux, & congelata sunt, ac firmata Elementa inferius ex humida substantia, & dii omnes amplectuntur, adamantque seminalem naturam⁴².

Biblijny chaos nie jest więc tożsamy z greckim apeironem. Stanowi natomiast tajemniczą przestrzeń, która jest rodzajem przejścia między sferą apofatycznej transcendencji a światem zjawiskowym; Fludd określa ją nawet jako miejsce (*locus*), w którym ukrywa się Bóg. Chaos jest mrokiem, którego ciemności tworzą nieprzeniknioną zasłonę rozciągającą się w nieskończoność. Paradoks polega na tym, że wywodząc się z tych pierwotnych ciemności, świat uczestniczy w życiu Boga, a chaos jest bezpośrednim przejawem tej nadprzyrodzonej egzystencji.

⁴⁰ Por. *ibidem*, s. 272.

⁴¹ Spośród opracowań myśli J. Jonstona należy wymienić: *Jan Jonston, lekarz i uczony XVII wieku. Materiały sympozjum naukowego, Leszno–Lublin, 6–8 czerwca 1975*, „Studia i Materiały z Dziejów Nauki Polskiej. Seria B, Historia Nauk Biologicznych i Medycznych”, z. 28; H. Kaczmarek, *Jan Jonston z Szamotuł. U początków polskich zainteresowań starożytnym Egiptem*, Poznań 2002; *Jan Jonston w 400-lecie urodzin (1603–2003). Europejskość myśli i twórczości naukowej Jana Jonstona po czterech wiekach. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej w Lesznie 23 maja 2003 roku*, red. A. Konior, Leszno 2003.

⁴² J. Jonston, *Thaumatographia naturalis*, Amsterdam 1632, s. 3.

W siedemnastowiecznych historiach naturalnych, dla których dzieła Jonstona stanowią znakomitą reprezentację, dzieje natury rozpoczynają się wraz z zaistnieniem tego archetypowego mroku. O tym niejasnym przedziale między wiecznością i właściwym czasem wiadomo tylko, że stanowi naturalny tygiel, z którego wyłonią się potem wszystkie formy życia. Jako potencjalny rezerwuuar wszelkich form życia chaos jest z pewnością jakością dynamiczną, jednakże sam z siebie nie może wyłonić żadnego z możliwych kształtów. Jonston, opisując stan pierwotnej kreacji, a właściwie wstępu do stworzenia, utożsamia chaos nie tylko z *materia prima*, ale i z elementami, których teoria ma korzenie scholastyczne⁴³. Podobnie jak Bruno uważa, że kosmologia nie odnosi się wyłącznie do początków świata, ale określa wszelką rzeczywistość. Dodajmy, że zgodnie z koncepcją Jonstona chaos nie jest czymś, z czego świat się wyłania, ale pierwszą przejawioną formą świata. Na podstawie zachowania pierwotnej materii można też wnioskować o tym, że pozostaje ona niewyczerpanym źródłem życia i w związku z tym świat nie może ulec zagładzie, gdyż nieustannie zasila go ów pierwotny *fluxus*. Zarówno w tekście Fludda, jak i Jonstona pojawienie się pierwszego światła zostaje skojarzone z pojawieniem się Ducha nad wodami, a więc niejako z pierwszym objawieniem boskiej postaci w przestrzeni świata, wyłaniającego się z chaosu w burzliwym procesie kreacji. Wraz ze stworzeniem światła w tej archetypowej przestrzeni manifestuje się porządek i zaczynają wyłaniać pierwsze żywioły. Jonston nie pisze tego wprost, ale w trakcie lektury jego dzieł odnosi się wrażenie, że pierwotne światło było immanentnym składnikiem pierwotnego żywiołu i – jak wszystko w tamtym stanie skupienia – występowało w formie rozproszonej, gdyż dopiero stworzenie słońca spowodowało skupienie światła w jednym źródle⁴⁴.

W niezwykle interesujący sposób przedstawia kwestie chaosu Francis Bacon, który wprowadza to pojęcie do filozoficznej egzegezy

⁴³ O scholastycznej koncepcji elementów zob. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968, s. 250–252.

⁴⁴ „Podobnie bowiem jak wody na początku były rozproszone po całym obliczu ziemi, tak też i światłość na niebiosach. I podobnie jak wody zostały sprowadzone do jednego zbiornika, tak i światło złączyło się w jednym ciele. I jak pierwsze z nich zowie się morzem, tak drugie – słońcem”, J. Jonston, *O stałości natury*, tłum. M. Stokowska, Warszawa 1960, s. 21.

mitu o Kupidynie⁴⁵. Bacon podkreśla fakt, że chaos pozostaje formą pierwotnego, boskiego istnienia poprzedzającego pojawienie się jakiegokolwiek innego bytu. Jednocześnie uznaje Boga za jedyną i ostateczną przyczynę wszystkich rzeczy. W tym paradoksalnym ujęciu problemu Bacon jest bliski sygnalizowanym już wcześniej dylematom Pica. Inaczej niż włoski filozof, Werulamczyk odwołuje się w tym miejscu nie do Kabały, ale antycznej mitologii. Wnioski wydają się analogiczne – uznanie twórczej mocy chaosu bez popadania w logiczną sprzeczność staje się możliwe dopiero wówczas, gdy to pierwotne działanie, przynajmniej do pewnego stopnia, zostanie utożsamione z działaniem samego Boga. Jeżeli jednak uznać autonomię chaosu wobec Boga, to na podstawie tekstów Bacona należałoby temu pra-źródłu natury nadać szczególne znaczenie, ponieważ w nim ujawnia się niewiarygodny kreacyjny potencjał, ujawniający swoją potęgę nie tylko w samej naturze, ale także i w tworzonej przez człowieka cywilizacji.

W nowożytnych koncepcjach chaosu pojawienie się czasu odgrywa niezwykle istotną rolę. Czas wynika z istnienia relacji chaosu ze światem, z żywego oddziaływania między tymi dwiema sferami. Czas historii naturalnej nie jest tak jednolity i do pewnego stopnia bezbarwny jak w średniowiecznych egzegezach, ale, przeciwnie, staje się dynamiczny i zmienny, odzwierciedlając pulsacyjne wyłanianie się kosmosu. Czas jest związany ze stawaniem się świata i jako taki pozostaje związany z przejawieniem się jego formy. Tym samym działanie czasu jest skorelowane z światłem, w którym to, co pochodzi z mroków apeironu, nabiera kształtów i daje się poznać. Czas zakorzeniony w chaosie jest też czasem człowieka, jego osobistym doświadczeniem, toteż nabiera rytmu subiektywnych doznań i stanowi miarę nie tylko świata, ale także indywidualnego życia.

⁴⁵ Por. F. Bacon, *De sapientia veterum* [w:] *idem, The Works*, London 1879, t. II, s. 713–715. Na temat tego mitu por. też P. Rossi, *Zatonięcia bez świadka. Idea postępu*, tłum. A. Dudzińska-Facca, Warszawa 1998, s. 33.

Przestrzeń

W rozważaniach myślicieli nowożytnych przestrzeń pozostaje kategorią wiodącą także dla rozumienia czasu. Platon pisał w *Timajosie*, że wzorcem czasu jest wieczność (*aion*), która jako doskonała i niezmienny model zawiera w sobie cały przebieg trwania⁴⁶. Wprawdzie zrozumienie tego określenia jest bardzo trudne, lecz z pewnością można stwierdzić, że jest to rodzaj intelligibilnej przestrzeni, która została zinterpretowana jako pierwotna w stosunku do czasu. Dla nowożytnej (a może i późnośredniowiecznej) recepcji Platona duże znaczenie miała literatura hermetyczna. Nock, może niepochlebnie, ale nie bez sporej dozy trafności, nazwał antyczny hermetyzm „ludowym platonizmem”⁴⁷. Faktycznie, anonimowi autorzy *Corpus Hermeticum* bardzo chętnie posługiwali się kategoriami pochodzącymi z filozofii platońskiej. W hermetycznej interpretacji tych pojęć z pewnością zabrakło metafizycznej głębi i subtelności charakteryzującej refleksję Platona. Wyjaśnienie kluczowych terminów było natomiast niejednokrotnie zdumiewająco zbieżne z koncepcjami biblijnymi. Znakomitym przykładem takiej swoistej adaptacji myśli platońskiej jest wzorowana na *Timajosie* koncepcja czasu w jego relacji z wiecznością, która została przedstawiona w *Asklepiuszu*. Dzieło to ma formę dialogu między Asklepiuszem i Hermesem Trismegistosem, stanowiąc wykład nauki tego ostatniego. W tekście czas został utożsamiony z pewnym porządkiem kosmicznego istnienia, wyznaczanym przez następstwo pór roku, a w szerszym kontekście przez ruch ciał niebieskich na niebie. Tak rozumiany czas ma charakter celowy i jest ruchem odpowiadającym odnawiającemu się nieustannie porządkowi rzeczy. Istnienie czasu to w pewnym sensie stały powrót do homeostazy, do harmonii, która jest przeznaczeniem kosmosu. Dlatego też w proces czasowych prze-

⁴⁶ „[...] czas zrodził się jednocześnie z niebem, aby, zrodzone razem, razem także się rozpadły, gdyby kiedyś miały się rozpaść. Utworzony został według modelu substancji wiecznej, aby był możliwie najpodobniejszy do niej. Model bowiem jest bytem wiecznym, a czas od samego początku istniał, istnieje i istnieć będzie”, Platon, *Timajos. Kritis albo Atlantyk*, tłum. i red. P. Siwek, Warszawa 1986, 38 c. O koncepcji czasu w *Timajosie* por. też M. Wesoły, *op. cit.*, s. 95.

⁴⁷ A.D. Nock, *Préface* [w:] A.J. Féstugière, A.D. Nock, *Corpus Hermeticum*, Paris 1945, t. I, s. V.

mian wpisana jest doskonałość⁴⁸. Wynika to stąd, że do pewnego stopnia ruch czasu jest pozorny, skoro jego celem i naturą jest utrzymanie stałości i powrót do wieczności. Inaczej niż w *Timajosie* czas w cytowanej literaturze hermetycznej nie jest przeciwieństwem wieczności, ale jej aspektem i dlatego także sama wieczność przez to zestawienie z czasem, paradoksalnie, wydaje się rzeczywistością prawdziwie dynamiczną⁴⁹. Co więcej, czas, tak mocno skojarzony i przenikający się z wiecznością, nie ma określonego początku i końca, chociaż wieczności nie da się określić za pomocą czasu. W *Asklepiuszu* dokonano się znamienne przewartościowanie. W dialogach Platona znajdujemy wyraźne przyporządkowanie wieczności jako przynależącej rzeczywistości idealnej oraz czasu odnoszącego się do świata zjawiskowego. Tymczasem w cytowanym dialogu hermetycznym czas i wieczność przenikają się i oddziałują na siebie, są współzależne i jako takie dążą do jedności, a właściwie już tworzą ontologiczną, choć paradoksalną jedność. Autor dialogu podkreśla przestrzenny wymiar czasu oraz jego liczne odniesienia do transcendencji. Jak sądzę, ta hermetyczna wykładnia w dużej mierze określiła nowożytne rozumienie relacji czasu i wieczności.

Trzeba zaznaczyć również, że średniowieczne interpretacje *Timajosa* odegrały ważną rolę w formowaniu się koncepcji nowożytnej przestrze-

⁴⁸ „Czas ziemski rozpozna się po stanie pogody oraz po następstwie pór gorących i zimnych. Czas niebieski natomiast – po okresowych powrotach ciał niebieskich, biegających ruchem obrotowym na te same pozycje. Czas zaś trwa zgodnie z ustalonym porządkiem. Porządek i czas zapewniają odnowę wszystkich rzeczy, jakie znajdują się w świecie, sprawiając, że naprzemiennie się pojawiają. Skoro zatem tak się rzeczy mają, to nie istnieje nic stałego, nic trwałego, nic niezmiennego ani wśród stworzeń zrodzonych, ani ziemskich, ani niebieskich”, Apulejusz z Madaury, *O bogu Sokratesa i inne pisma*; Pseudo-Apulejusz, *Asklepiusz, czyli rozmowa z Hermesem Trismegistem*, tłum. K. Pawłowski, Warszawa 2002, XXX, s. 208 (dalej jako *Asklepiusz*).

⁴⁹ „Ten świat został stworzony jako obraz tego boga i naśladowca wieczności. Czas natomiast obdarzony jest z natury stałością, chociaż pozostaje ciągle w ruchu, powodowany koniecznością powrotu do samego siebie. Tak więc, chociaż wieczność jest stała, nieruchoma i niezmienna, to jednak – z tej racji, że bieg czasu, który ze swej natury jest ruchomy, zdąża nieustannie do wieczności, i ta ruchliwość jest zasadą czasu – odnosi się wrażenie, jakby i sama wieczność, jedyna przeciwieństwo nieruchoma w czasie, w którym sama istnieje i w którym odbywa się wszelki ruch, podlegała zmianom”, *Asklepiusz*, XXXI, s. 208–209.

ni. Niezależnie od różnych wariantów⁵⁰, jakie pojawiły się w związku z tą koncepcją, zasadnicza jej treść była niezmienna i wystąpiła zarówno w myśli Augustyna⁵¹, jak i Tomasza z Akwinu⁵². W tych rozważaniach pojęcie eonu staje się równoznaczne z łacińskim terminem *aeternitas*⁵³. Realizacja tej przestrzeni w czasie dokonuje się w eonie, a tym samym czas stanowi wyraz dynamicznego dystansu między światem idei/transcendencji a światem zjawiskowym. Eon pojmowany jako wieczność jest w tym przypadku także celem bytu pogrążonego w nieprzerwanym procesie zmieniających się zjawisk. Najmocniej uwidacznia się to w filozofii Akwinaty, który podkreśla przede wszystkim niezmienność boskiej wieczności w opozycji do skończonego czasu doczesności.

Niezależnie od wykładni średniowiecznych teologów koncepcja czasu w *Timajosie* zawiera wiele zagadek, na co zwrócił uwagę między innymi Harold Cherniss⁵⁴. Już Proklos w komentarzu do *Timajosa* zauważył, że można w tym dialogu wyróżnić dwa rodzaje czasu: jeden, który niezwykle trudno zdefiniować i wskazać jego rzeczywisty przebieg (ponieważ istniał jeszcze przed stworzeniem świata), oraz drugi, znany z bezpośredniego doświadczenia. Pierwszy rodzaj czasu był zazwyczaj utożsamiany z wiecznością, w której preegzystują Bóg, idee i materia⁵⁵.

⁵⁰ Jednym z takich wariantów jest z pewnością doktryna Orygenesesa, dla którego skończoność świata jest tożsama z czasowym przebiegiem jego trwania. Jednocześnie Orygenes rozumie obecny świat jako kolejny eon, który realizuje się w całym łańcuchu następujących po sobie eonów.

⁵¹ „Nie ulega wątpliwości, że świat został stworzony nie w czasie, ale razem z czasem [...] świat został stworzony wraz z czasem, jeśli wraz z jego powstaniem powstał też ruch zmian”, *O Państwie Bożym*, ks. XI, rozdz. VI, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 12; zob. także J. Widomski, *Koncepcja wieczności i czasu u św. Augustyna* [w:] *Tajemnica czasu i religie*, red. I. Trzcińska, Kraków 2005, s. 11–18.

⁵² Zob. T. Bartoś O.P., *Bolesne znużenie wiecznością? Analizy wypowiedzi Tomasza z Akwinu* [w:] *Tajemnica czasu...*, s. 54–62.

⁵³ Eon zyskał w literaturze średniowiecznej jedną jeszcze interpretację, opisaną przez K. Pomiana, który wskazał, że można wówczas wyróżnić trzy rodzaje bytu: Boga, który nie podlega czasowi i jest wieczną aktualnością; byty niebiańskie, które przebywają w wieczności (*aevum*) oraz świat materialny zanurzony w czasie i w konsekwencji podlegający zmianie, *idem, op. cit.*

⁵⁴ H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Baltimore 1944, t. 1, np. s. 212–213, 427; o koncepcji czasu w *Timajosie* por. też M. Wesoły, *op. cit.*, s. 95.

⁵⁵ Platoniński schemat opisany w *Timajosie*, zgodnie z którym pierwotnie współistniał Bóg, idee oraz materia, był obecny już w starożytności w myśli Filona Aleksandryjskiego i Orygenesesa. Jednakże ta koegzystencja dokonuje się niejako poza czasem,

Koncepcja tych czasów pozostaje u Platona mocno skorelowana z jego rozumieniem przestrzeni, przede wszystkim z rozróżnieniem na „przestrzeń-rozciągłość” (*chora*) oraz „miejsce”, stanowiące określenie przestrzeni lokalnej (*topos*). Pierwsza przestrzeń ma charakter absolutny i nie podlega zmianom, chociaż wszelkie zmiany mają w niej początek. Tymczasem *topos* bierze udział w tych przemianach, ponieważ dotyczą one miejsc wchodzących we wzajemne układy i pozostających w ruchu. To wraz z ich aktywnością czas zaczyna płynąć.

Taki platoński model odnajdujemy również u Pica. Niezależnie od stwierdzenia obecności przemian w początkowej fazie stworzenia dominującą kategorią nie jest według niego czas, ale przestrzeń, która te przemiany generuje. Warto zwrócić uwagę na to, że kiedy Pico w cytowanym wyżej fragmencie wskazuje na pewne analogie *tohu* do filozofii Platona, to odwołuje się najpewniej do charakterystyki *chory* wyłożonej w *Timajosie*. Także wówczas, kiedy w swych dalszych rozważaniach komentuje biblijny werset o ciemnościach rozciągających się nad Otchłanią, to określa tę ostatnią jako materię, którą opisuje jako „trino dimensu in altissimas profunditates extensam”⁵⁶. Przestrzeń kreacji stanowi tu swoistą rozciągłość, którą Pico, idąc zapewne za wskazówkami Arystotelesa, utożsamia z materią. Jednakże w interpretacji Pica ta materia przez skojarzenie jej z ideą rozciągłości zyskuje niespodziewanie platoński rys. Użyte w tym miejscu pojęcie, wskazujące na charakter zaistniałej głębi, charakteryzuje się, po pierwsze, tym, że można je opisać w trzech wymiarach, a po drugie, te wymiary mają tendencje do dynamicznego poszerzania swoich granic. Użyte pojęcie *extensa*, które pochodzi od czasownika *extendere* (napinać, naprężyć, rozpościerać, rozciągać, powiększać etc.), podkreśla dynamikę⁵⁷. Zaznacza się w tym miejscu bardzo nowatorska interpretacja kosmologicznie ujmowanej przestrzeni. W łacińskim przekładzie Platona

którego bieg rozpoczyna się wówczas, kiedy te trzy niezależne do tej pory elementy bytu zaczynają tworzyć pewien porządek, J. Zieliński, *Jerozolima, Ateny, Aleksandria. Greckie źródła pierwszych nurtów filozofii chrześcijańskiej*, Wrocław 2000, s. 273.

⁵⁶ *Heptaplus*, s. 208.

⁵⁷ Warto dodać, że termin ten użyty przenośnie mógł również oznaczać rozciąganie pewnego czasu w długą przestrzeń („si extendi eam dies in longum spatium siuisset”, Titus Livius, *Ab urbe condita libri CXXXII*, ks. XXI, 59,7), zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. II, D–H, red. M. Plezia, Warszawa 1962, s. 467.

dokonanym przez Chalcydiusza⁵⁸ przestrzeń ta była bowiem określana przede wszystkim jako *receptaculum* – zbiornik, schowek, skład. W tekstach Pica zaś obdarzona wewnętrzną dynamiką przestrzeń staje się na powrót, jak Platońska *chora*⁵⁹, ustanowieniem warunków, w których mogą uaktualnić się formy, przy czym warunki te nie są konwencją ustaloną raz na zawsze, ale strukturą otwartą i dlatego pozwalającą zaistnieć dynamicznemu światu. Przestrzeń rozumiana jako *receptaculum* przyjmuje jakościowe cechy pojawiających się w niej rzeczy, którym daje schronienie, zaś przestrzeń określona jako *extensa* stanowi podłoże dla ciągłego rozwoju bytu. Podobną drogą kroczy Bacon, według którego materia tworzy i „rozwija przestrzeń”; możemy się domyślać, że proces ten pozostaje zgodny z rozwijaniem się tejże materii w czasie⁶⁰.

Ciemności Pico interpretuje nie jako *negatio*, lecz *privatio*, ponieważ stanowią one manifestację, a nawet swoistą „ontologię braku” będącego rodzajem pustki. Według Pica pierwotna materia nie występuje w postaci stałej, lecz płynnej. Forma wyłania się z niej dopiero, gdy „extremo temporis momento edit in lucem”⁶¹. Tym samym pojawienie się pierwszego światła jest tożsame z zaistnieniem czasu „momentalnego”, czasu wydarzeń określonych ujawnianiem się konkretnych form. Teraz już nie dokonują się jedynie ciemne i niepojęte przeobrażenia, ale rozpoczyna się proces, który człowiek może rekonstruować w sposób bardziej pewny. Konsekwencją oddzielenia światła od ciemności staje

⁵⁸ R. Klibansky, *Plato Latinus*, Londinii et Leidae 1962. Ogólnie na temat recepcji Platona w średniowieczu oraz w tekstach renesansowych (w tym przekładu *Timajosa* dokonanego przez Chalcydiusza) zob. R. Klibansky, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages. Outlines of a Corpus Platonicum Medii*, London 1937.

⁵⁹ Na temat platońskiej koncepcji przestrzeni zob. H. Cherniss, *op. cit.*, s. 113–117. Chalcydiusz tłumaczy pojęcie *chora* przede wszystkim jako *locus* (także *regio* i *sedes*), *Plato Latinus*, s. 378. Pojęcie *receptaculum* stosuje natomiast w odniesieniu do określenia *chora* jako *hypodochē* (*Timajos* 46,20; 49,8).

⁶⁰ „To jednak wiemy na pewno, że racja, dla której Leukippos i Demokryt wprowadzili próżnię (mianowicie, że bez niej same ciała nie mogłyby zajmować i wypełniać raz mniejszej, drugi raz większej przestrzeni) jest fałszywa. Wszak materia jest niejako zwojem i może się związać i rozwijać w przestrzeni w pewnych granicach bez pomocy próżni”, F. Bacon, *Novum Organum*, tłum. J. Wikarjak, Warszawa 1955, s. 340–341.

⁶¹ *Heptaplus*, s. 210.

się pojawienie gwiazd mierzących czas w czwartym dniu stworzenia⁶². Jednakże i w tym przypadku przestrzeń, w której one się pojawiają, determinuje ich funkcję, a czas jest po prostu miarą ich ruchu na firmamencie niebieskim.

Ciekawe refleksje dotyczące przestrzeni rozumianej jako pierwsze dzieło stworzenia pojawiają się w pismach Fludda. Według niego obszar zarysowany na początku przez Boga stanowi zarazem centrum, porządek i czas⁶³. W *Tomi secundi* Fludd określił pierwotne ciemności jako próżnię (*vacuum*), która musiała zaistnieć, żeby mogły z niej wyłonić się kolejne etapy stworzenia. Powołując się na Augustyna, Fludd pisał, że wypełniająca tę próżnię *hyle* nie była czymś (*non est aliquid*), lecz była jakby niczym (*sit quasi nihil*)⁶⁴. Dalej autor sugeruje, że stworzenie z niczego polegało na przetworzeniu tak rozumianej nicości. Ukształtowanie przestrzeni wynika więc z kreacyjnej transformacji samego Boga⁶⁵. Czas ma w tej przestrzeni dwa oblicza: archetypicznej przemiany, a następnie porządku ustalonego w kosmosie. Fludda nie interesował ciąg zdarzeń w sensie historycznym, lecz kwestia ludzkiego poznania, które przekracza wszelkie granice i jest przedłużeniem tych w gruncie rzeczy aczasowych przemian o charakterze transcendentnym.

Przestrzeń była też niezwykle ważnym tematem rozważań Johanna Keplera. Wprawdzie jego koncepcje, które chciałabym przytoczyć w tym miejscu, nie odnoszą się do stworzenia świata, ale w istotny

⁶² „Scito autem agi adhuc de caelo ut de lucido corpore, nihil de intellectu, nihil de motrice vi eius adhuc dictum a Propheta, quem ordinem etiam Timaeus sequitur, primo corpus fabricans, tum corpori absolute animum apponens. Caelestium corporum duae in universum manifestae operationes: motus et illuminatio. Motus duplex statuitur: alter mundi totius, quo caelum et aether XXIV horis per totum spatium universi perfectio ambitu circumvolvuntur; alterum siderum proprius, multiplex et varius, inter quos principalis est motus solis, qui spatium duodecim mensium Zodiaci signa omnia circuit. Ille diem facit, unde et diurnus dicitur; hic autem annum; reliqui siderum motus variis temporum intervallis peraguntur. Recte igitur et breviter nos omnium admonuit Moses, cum dixit posita sidera in firmamento in dies, annos et tempora”, *Heptaplus*, s. 236.

⁶³ „Dei autem demonstrationem & reuelationem, more mystico & non vulgari loquendo, a priori putamus potius esse a centro quam circumferentia. Nam nemo mentis sanae dicet, circumferentiam esse suo centro, tempore & ordine priorem”, *Replicatio*, s. 56.

⁶⁴ *Tomi secundi*, s. 88.

⁶⁵ „[...] ubi per inane & vacuum intelligit umbram lethalem”, *ibidem*, s. 89.

sposób wiąże się z przemyśleniami pozostałych cytowanych autorów. Trzeba przyznać, że przekonania Keplera stanowią zdumiewającą mieszankę tradycyjnych, wywodzących się jeszcze ze średniowiecza sądów, inspiracji neoplatonickich (a czasem hermetycznych, chociaż do nich autor ten przyznaje się stosunkowo rzadko) i wreszcie w pełni nowatorskiego, modelowego ujmowania rzeczywistości. Kepler nigdzie sam nie przeprowadził takiego rozróżnienia, ale w jego tekstach także można wyodrębnić dwa rodzaje przestrzeni: matematyczną i fenomenalną. Przestrzeń matematyczna jest abstrakcyjna i jako taka ma charakter transcendentny, natomiast przestrzeń stworzonego świata jest zjawiskowa i podlega licznym ograniczeniom. Najwyraźniej matematyczne założenia stanowią modelowy punkt odniesienia dla fenomenalnego świata i badanie tych relacji stanowiło ważny punkt zainteresowań Keplera. W jego pismach pojęcia matematyczne zyskują wymiar zarezerwowany do tej pory dla Boga i transcendencji, na przykład punkt matematyczny określa jako *nihil*, natura natomiast ma charakter *neutrum*. Zgodnie z przekonaniem Keplera początek świata znajduje się w owym matematycznym punkcie, co pozostaje oczywiście zbieżne z wcześniejszymi koncepcjami Mikołaja z Kuzy i Giordana Bruna. Tyle że w systemie Keplera jest on jeszcze bardziej „wszędzie i nigdzie”, ponieważ wchodzi w zakres intelligibilnej przestrzeni, która stanowi rodzaj doskonałej reprezentacji w sensie matematycznym i dlatego można w jej obrębie ustalać modele rzeczywistości.

Kepler odwołuje się do intelektu i wyobraźni, żeby tworzyć geometryczne odniesienia dla rozumienia i wyjaśniania natury przestrzeni. Poza nieskończonością możliwą w przestrzeni matematycznej nie istnieje dla Keplera żadna próżnia ani taka przestrzeń, która byłaby nieruchoma, a jednocześnie niezależna od wzajemnych oddziaływań miejsc (*loci*) względem siebie⁶⁶. Te oddziaływania stanowią, według niego, rzeczywiste źródło ruchu⁶⁷. Kepler był świadom, że przestrzeń mate-

⁶⁶ „Esto jam finitus Mundum: extra Mundum igitur nihil est quo mundo praestet locum, ipsum vero quiescat. Ubi vero nihil est quod quiescat, ibi motus nullus est. Nam motus est separatio mobilis, quatenus mobile, de loco suo & translatio in locum alium [...]. Quod igitur in intellectu locum non habet, id ne fieri quodem potest in his rebus geometria participantibus”, J. Kepler, *Epitome Astronomiae Copernicanae*, Lentijs ad Dunabium 1618, s. 105–106.

⁶⁷ Zob. Th.S. Kuhn, *Przewrót kopernikański. Astronomia planetarna w dziejach myśli Zachodu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 2006, s. 247 i n.

matyczna i fenomenalna różnią się w sposób istotny. Głównym kryterium ich wyodrębnienia pozostaje sposób poznawania: czym innym jest więc lokalne miejsce, o którego istnieniu człowiek przekonuje się dzięki swojemu doświadczeniu i zmysłom, czym innym szerszy obszar kosmosu, o prawach którego mówi nauka oraz przeświadczenie ważnego dla sposobu ówczesnego myślenia *sensus communis*, a czym innym jest wreszcie abstrakcyjna przestrzeń matematyczna. Rozciągłość, o której pisał Pico, ujęta została jako cecha charakterystyczna nie tyle materii w trakcie przekształceń opisywanych przez kosmologię, co kosmosu w danej chwili. Taka rozciągłość staje się też nie tyle wyrazem dążenia przestrzeni do nieskończoności, bo w tę Kepler nie wierzył, co potwierdzeniem wyjątkowego rozmiaru i charakteru przestrzeni kosmosu⁶⁸. W tym przypadku stwierdzenie *res extensa* staje się nie tyle określeniem pierwotnych warunków kreacji, co stwierdzeniem sposobu istnienia uniwersum.

Kiedy Kepler definiował czas (następstwo dni, lat, pór roku), precyzował to w sposób bardzo znamieny, używając na początku zawsze określenia „Est spatium temporis”⁶⁹. Ta dynamiczna przestrzeń czasu nie wynika, zdaniem Keplera, jedynie z praw natury, ale stanowi jakiś kompromis między tym, co święte i świeckie, tym, co pochodzi z boskich wyroków, i tym, co wynika z ludzkich konieczności. Mierzenie czasu to dla Keplera przede wszystkim obserwowanie nieba. Czas i światło są pochodnymi tego ruchu, a także wskazówkami, jak odczytywać tajemnice wszechświata. Kepler napisał nawet w jednym z listów, że czas i światło są dla niego jedynymi świadectwami, które może badać⁷⁰. Tym samym zagadnienie *stricte* teologiczne i metafizyczne stało się przedmiotem dociekań racjonalnych i badań empirycznych.

⁶⁸ Por. „Discurrentes stellae sunt nihil aliud, quam flamma depascens materiam avidam ex terra excretam & in longum extensam, ut solent quaedam nebulae vel nubeculae, quam materiam incendit circumstantialis frigoris supermi”, J. Kepler, *op. cit.*, s. 80.

⁶⁹ Por. *ibidem*, s. 274–275.

⁷⁰ S. Drake, *Copernicus. Philosophy and Science. Bruno – Kepler – Galileo*, Norwalk (CT) 1973.

Vicissitudo rei

Sergiusz Awierincew w jednym z esejów zwrócił uwagę na odmienność greckiej i hebrajskiej interpretacji dziejów, podkreślając, że w kulturze antycznej zasadniczą kategorią był porządek kosmosu, podczas gdy w kontekście biblijnym najważniejsze znaczenie zyskał porządek historii⁷¹. Podstawową zasadą takiego zestawienia jest przekonanie, że czas cykliczny to czas przejawiający się w biegu natury, natomiast czas linearny pojawia się ze względu na uznanie boskiej ingerencji w dziejach człowieka, które w konsekwencji takiego podejścia stają się historią zbawienia. Jednakże czas biblijny nie jest bynajmniej czasem linearnym, w każdym razie w takim znaczeniu, jakie ustaliło się współcześnie. Cykliczność czasu była z pewnością jedną z najtrwalszych idei i dopiero w XVII wieku wyparła ją idea postępu. Zanim tak się stało, pojawiła się koncepcja *vicissitudo rei*, czyli naprzemiennego następstwa rzeczy, która należy jeszcze do konwencji cyklicznego ujmowania czasu, ale też stanowi wyrazistą zapowiedź w pełni nowoczesnego rozumienia dziejów. Stwierdzenie tej naprzemienności wiąże się z nowożytną koncepcją natury, jej pochodzenia, a także sposobów jej przejawiania.

Tomasz z Akwinu stwierdzał, że fakt, iż świat ma początek, jest przedmiotem wiary, a nie wiedzy⁷². Przekonanie, że świat jest równie wieczny jak Bóg, utrzymywało się w epoce średniowiecza stosunkowo długo⁷³. Najwyraźniej zgodność z wymogami racjonalności nie pozwalała w sposób jednoznaczny potwierdzić stworzenia świata z nicości, co więcej, zapewne znacznie łatwiej było udowodnić wieczność świata, niż określić jego początek. Pytanie o początek świata było jednocześnie

⁷¹ S. Awierincew, *Porządek kosmosu i porządek historii* [w:] *idem, Na skrzyżowaniu tradycji (szkice o literaturze i kulturze wczesnobyzantyjskiej)*, tłum. D. Ulicka, Warszawa 1988, s. 255–292. Według tej koncepcji, w antycznej Grecji zasadniczą kategorią była przestrzeń utożsamiona z porządkiem kosmosu, podczas gdy w cywilizacji żydowskiej fundamentalne znaczenie miał strumień czasu rozumiany również jako proces historii, *ibidem*, s. 261. Na temat opozycji czasu cyklicznego i linearnego zob. też P. Rossi, *op.cit.*, s. 39.

⁷² *Summa Theologiae*, I, q. 46, a. 2.

⁷³ Zob. E. Grant, *Średniowieczne podstawy nauki nowożytnej w kontekście religijnym, instytucjonalnym oraz intelektualnym*, tłum. T. Szafrąński, Warszawa 1996, s. 159–160.

pytaniem o rangę natury, o jej rzeczywistą funkcję w dziele stworzenia. W XII wieku koncepcja natury uległa daleko idącej transformacji. Od tej pory natura stała się sferą o charakterze znacznie bardziej autonomicznym, niż twierdzono wcześniej⁷⁴. Ta tendencja stała się jeszcze bardziej wyrazista w wiekach późniejszych. Mikołaj z Kuzy, wybitny piętnastowieczny neoplatonik, ustalił zależność ruchu od natury, która jest jego właściwą przyczyną, a także bezpośrednim aktywatorem⁷⁵. To bodaj pierwszy tak silny głos, w którym za źródło ruchu zostaje uznana nie dusza, lecz natura. Pico pisał o naturze jako horyzoncie wieczności czasowej⁷⁶. Natura u progu nowożytności została, przynajmniej do pewnego stopnia, utożsamiona z ideą pierwotnej, boskiej przestrzeni. To w niej jest początek ruchu i ona nosi w sobie załączki form; w niej rozpoczyna się bieg czasu, którego granicę również wyznacza. W pismach Fludda zauważalne jest utożsamienie personifikacji natury i Duszy świata, które stają się jedną postacią o wspólnych atrybutach. Jak sądzę, to stanowisko jest cechą nie tylko tekstów wspomnianego autora, ale charakteryzuje ówczesny sposób myślenia oraz związane z nim przekonanie, że natura staje się przedłużeniem działania boskiej mocy, a w pewnym sensie i samego Boga. Wprawdzie z samego tekstu Fludda nie wynika panteistyczna wizja świata, ale jego opis natury budzi dość jednoznaczne skojarzenia: natura, według angielskiego fizyka, zdaje się być jeszcze jedną hipostazą Boga. Zapewne z tego względu Leibniz zarzucał mu, że odmawia stworzonym rzeczom właściwego im działania, gdyż, jak możemy się domyślać, uważał, że to działanie tak naprawdę pochodzi z mocy Boga⁷⁷.

W przypadku refleksji nad strukturą i znaczeniem natury jeszcze raz pojawia się w tym okresie pytanie, czy każdy jej ruch otwiera proces czasu, a jeśli tak, to czy każdy ów czas ma identyczne parametry; słowem: czy należy mierzyć go tak samo⁷⁸. Natura odczytywana przez nowożytnych miała zupełnie inne cechy niż natura będąca przedmio-

⁷⁴ K. Pomian, *op. cit.*, s. 159.

⁷⁵ Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 159.

⁷⁶ Giovanni Pico della Mirandola, *Conclusiones sive Theses DCCCC*, red. B. Kiezkowski, Geneve 1973, cz. 2, r. 9, nr 18; por. G. Kurylewicz, *op. cit.*, s. 232.

⁷⁷ G.W. Leibniz, *O samej naturze czyli o sile wszczepionej i działaniach istot stworzonych*, tłum. K. Krauze-Błachowicz [w:] *idem, Pisma z metafizyki natury*, Toruń 1999, s. 57–58.

⁷⁸ Na przykład według J. Keplera ruchy lokalnych *loci* są bardzo różnorodne.

tem spekulacji średniowiecznych teologów. Przede wszystkim została potraktowana jako autonomiczna siła, często o boskim charakterze. Znamienna jest też powracająca w wielu opisach tendencja do mityzacji. W naturze łączą się światło i ciemność, dobro i zło, piękno i brzydota. Jest ona jedynym czynnikiem unifikującym skrajności bytu w fenomenie życia. Nowożytni autorzy podkreślali, że *principium* jest jedno, ale to, w jaki sposób ono ujawnia się w świecie, ma zawsze charakter dualistyczny. Jako taka staje się bardziej niż kiedykolwiek związana z transcendencją, natomiast czas to jeden ze sposobów przejawiania tej binarności. Czytamy o tym w jednym z tekstów Bruna, który stanowi prawdziwy manifest nowego myślenia:

Perche medesimo e piu chiaro e piu occulto, principio e fine, altissima luce e profondissimo abisso, infinita potenza ed infinito atto [...] tutti d'accordo celebrano l'alta e magnifica vicissitudine che agguaglia l'acqui inferiori alle superiori, cangia la notte col giorno, ed il giorno con la notte, a fin che la divinita sia in tutto, nel modo con cui tutto e capace di tutto, e l'infinita bonta infinitamente si comuniche secondo tutta la capacita de le cose⁷⁹.

Według Bruna przestrzeń i czas przynależą do porządku transcendentnej jedności⁸⁰. W takim podejściu uwidacznia się niezwykła oryginalność myśli Bruna, który odrzuca istnienie tradycyjnych opozycji, nie tylko światła i ciemności, ale także wieczności i czasu, wielości i jedności, spoczynku i ruchu. Jego refleksja idzie za słynnym stwierdzeniem Anaksymandra, który głosił, że „wszystko jest wszystkim”. Czas odczytywany w ten sposób oznacza nie tyle zasadniczą przewagę koncepcji cykliczności, co jest wyrazem przekonania, że w jego binarności odzwierciedla się dychotomiczność, która pozwala transcendencji przejść w świat fenomenalny. Z kolei Kepler, pisząc o *vicis-*

⁷⁹ *Eroici Furori. Dialoghi Italiani*, Firenze 1958, II, s. 947; P. Sabbatino, *op. cit.*, s. 23.

⁸⁰ „Unum est spacium, Magnitudo una, Momentum unum, cum possibilitate, atque potentialitate infinita, infinitum. Una prima Essentia, una prima Bonitas, una prima Veritas, qua omnia sumt Entia, Bona, Vera. Una Mensubique tota, omnia mensurans, unus ubique omnia ordinans Intellectus, Amorque unus omnia omnibus concilians. Alvus unus omnia concipiens, Aeternitas una simul atque perfecta omnia possidens, Tempus unum motus quietisque omnis mensura”, *De monade, numero et figura* [w:] OCL, t. I, cz. 2, s. 346; L. Juśkiewicz, *op. cit.*, s. 199.

situdo (której poświęcił wiele miejsca), sugeruje, że jest to pojawianie się w czasie swoistych przestrzeni (np. przestrzeni dnia i przestrzeni nocy)⁸¹. Podkreśla również jedność natury, wskazując na konieczność jej przechodzenia w skrajności od samego początku stworzenia, którego archetypem jest pierwszy dzień z Księgi Rodzaju, rozpoczynający się od ciemności, a kończący objawieniem światła⁸².

Jak sądzę, Giovanni Gentile słusznie wywodzi koncepcję czasu Bacona z filozofii Bruna⁸³. Bacon nazywa czas „szafarzem”, „klucznikiem” i „pewnego rodzaju strażnikiem przyrody”⁸⁴. Według tej interpretacji czas stanowi swoisty program, w którym zawarte są fundamentalne informacje odnoszące się do rozwoju rzeczywistości. Mimo tak nowatorskiej koncepcji czasu dzieje nie jawią się bynajmniej w tekście Bacona jako systematyczny proces rozwojowy stopniowego doskonalenia ludzkości. Wręcz przeciwnie: Bacon powraca ciągle do idei cyklicznych powrotów jasnych i ciemnych epok w historii świata, którą określa jako *vicissitudo rei*. Trzeba mocno podkreślić, że naprzemienność, o której pisze Bacon, nie jest symetryczna, tak jak nie jest równoznaczna z ideą wiecznego powrotu lub ustalonego porządku natury. Powroty jaśniejszych epok są, zdaniem Bacona, stosunkowo rzadkie, podczas gdy większość historii spowija mrok. Czas nie jest więc jednokierunkowym i oczywistym ruchem, a jego przebieg i kolejne odłony są okryte tajemnicą. Wielkie odrodzenie nauk, które głosił Bacon, nie było też w jego mniemaniu logiczną konsekwencją poprzednich epok, w których wskazywał raczej słabości niż osiągnięcia. Bacon podkreślał religijny i eschatologiczny kontekst tego „objawienia” nauk, które miało stać się nową drogą do osiągnięcia zaprzepaszczonej pierwotnej doskonałości. Według Bacona sposobem na przekroczenie determinizmu związanego z koncepcją *vicissitudo* może być umiejętność przyspieszania czasu, którą uważał za możliwość otwierającą się przed

⁸¹ Por. np. *Epitome*, s. 277.

⁸² „Esti principium diei, ex ipso coelo natura nullum est; in terra tamen manifesta sunt discrimina lucis & tenebrarum, praesentiae & absentiae Solis, & permutationis unius in alterum; quam veluti naturalem sepem plerique spectant. Igitur Iudaei incipient a Vespera, juxta naturam spectantes etiam creationis ordinem, Mundo enim jam condition, adhuc erant tenebrae, quibus successit lux, factumque ex Vespera & Mane dies unus”, *Epitome*, s. 303.

⁸³ G. Gentile, *Giordano Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Firenze 1991.

⁸⁴ F. Bacon, *Novum...*, s. 357.

człowiekiem⁸⁵. Wierzył głęboko, że człowiek może naśladować Boga, i nawet stworzenie światła było według niego wskazówką dla tych, którzy podejmują wyzwanie eksperymentów⁸⁶. W ten sposób czas kosmologiczny staje się równocześnie czasem o charakterze eschatologicznym, a wyznacznikiem tego spełnienia jest działalność człowieka.

Ciekawe, że we wstępie do swojego najslynniejszego dzieła zatytułowanego *Thaumatrographia naturalis* Jan Jonston przedstawił analogiczną koncepcję czasu:

Tempus enim hoc mutatur locis; nec ullum tum. Omne seculare cum mundo coepit. Finem si spectas, Gloria supremi est, & usus hominis. Quo me verto, exq̄sita sapientiae, bonitatis, & potentiae conspicio infigna. Sejunguntur hic contraria, ita ut vinculis mediis copulentur; hinc sapientia. Actiones ordinatissime recurrunt; inde Unitas. Nec senectus, nec mutatio, nec lassitudo obvenit, inde potentia. Sufficiens unicuique rei data perfectio, huic acquiescit; inde bonitas. A DEO sunt, ad DEUM tendunt; inde gloria⁸⁷.

Jonston podkreślił pierwotny wobec czasu charakter przestrzeni, która jest faktyczną przyczyną każdej zmiany, oraz to, że czas zaczyna się wraz ze światem. Twierdził, że Bóg jest zarówno pierwszą przyczyną, jak i właściwym celem bytu, i że dopiero na końcu czasu może objawić się chwala, będąca właściwym przeznaczeniem człowieka. Raz jeszcze staje się jasne, że świat jako miejsce został skojarzony z wiecznością,

⁸⁵ „[...] wzrosła potęgą człowieka, kiedy dzięki sztucznym rodzajom ciepła i innym czynnikom będzie można naśladować dzieła natury w ich gatunkach, udoskonalać ich siłę, urozmaicać ich bogactwo; a do tego należy jeszcze dodać przyspieszenie w czasie. Albowiem rdzewienie żelaza następuje w ciągu długiego okresu czasu, natomiast jego przemiana w szafran Marsa w jednej chwili. Podobnie ma się rzecz ze śniedzą i bielą ołowianą. Kryształ powstaje w ciągu długiego czasu, szkło wydychuje się od razu. Kamienie zrastają się w ciągu długiego okresu, cegły wypala się szybko itd.”, *ibidem*, s. 355–356.

⁸⁶ „O tym też przede wszystkim nie należy zapominać, że cała pilność w prowadzeniu doświadczeń zaraz od początku ze zbyt spiesznym i przedczesnym zapalem starała się osiągnąć jakieś gotowe dzieła – dbając o eksperymenty (jak ja je określam) przynoszące pożytek, a nie o eksperymenty przynoszące światło – i nie naśladowała toku postępowania ustanowionego przez Boga, który w pierwszym dniu stworzył tylko światło i poświęcił temu cały jeden dzień, i w dniu owym nie dokonał żadnego materialnego dzieła, lecz dopiero w następnych dniach się do nich zniżył”, *ibidem*, s. 18.

⁸⁷ J. Jonston, *Thaumatrographia...*, *op. cit.*, s. 2–3.

natomiast czas stanowi wektor ruchu utożsamionego ze zniszczeniem, jakie w tej przestrzeni może się wtórnie pojawić. Jednakże takie tradycyjne wyjaśnienie nie wyczerpuje wykładu Jonstona, który przekonuje, że mądrość polega na łączeniu przeciwieństw, co w tym przypadku oznacza syntezę przemiany. Ta synteza polega na osiągnięciu stanu, w którym nie ma już żadnej przemiany, starości ani znużenia, co wynika z doskonałego porządku działań mających swe źródło w samym Bogu. Stan najwyższej łaski cechuje nie tylko tych, którzy są w Bogu, ale i tych, którzy ku Niemu zmierzają. Takie podejście w zupełnie nowym świetle stawia kwestię działania i przemiany, które nie muszą prowadzić do zniszczenia, a wręcz przeciwnie, mogą stać się metodą osiągania zbawienia. Cała następująca potem wizja historii naturalnej jest zgodna z zaprezentowanymi wyżej założeniami. Jonston wspomina jednak o jednej jeszcze niezwykle istotnej cesze, wynikającej ze współistnienia materii i elementów (a więc załączków formalnych), których wzajemność i koegzystencja sprawiają, że życie podlega nieustannej generacji i regeneracji⁸⁸. Ze względu na te niezwykle optymistyczne założenia Jonston wysuwa szereg twierdzeń, biorących się z przekonania o nieustanności tego procesu odnowy, który miałby zależeć od działalności ludzkiej. Píše na przykład, że wydobywanie kopalin przez wyciąganie ich z wnętrza ziemi ku powierzchni niepomrotnie przyspiesza naturalny proces ich powstawania, skracając go nawet do kilku lat⁸⁹. Z pewnością ta koncepcja, tyleż optymistyczna, co naiwna, wynikała z alchemicznej wiary, iż *opus* jest w swej istocie przyspieszeniem historii naturalnej. W tym kontekście działalność człowieka (także tech-

⁸⁸ „Przyjmujemy wprawdzie tożsamość pierwszej materii niebios i elementów, ponieważ nie ma tu zaktualizowania i dwie niekonieczne materie nie muszą istnieć. Niemniej jednak uważamy, że owa materia łączy się z formą odpowiadającą jej dążności i zaspokajającą ją całkowicie, a ponadto nie ma czynnika przeciwdziałającego, w wyniku czego nie ma racji powodującej jej niszczenie się”, *idem, O stałości...*, s. 19.

⁸⁹ Jednym z najbardziej znamienitych jest w tym miejscu opis Jonstona odnoszący się do złóż naturalnych: „Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że minerały mogą się mnożyć. Żyłki siarkowe odnawiają się w ciągu czterech lat. [...] Toż samo można powiedzieć i o drogich kamieniach. Szczególnie ważne jest to, co Garzias ab Horto pisze o diamentach: Diamenty, które bardzo głęboko i w ciągu długiego czasu powstają we wnętrzu ziemi, na jej powierzchni niemal same się rodzą i kształtują w ciągu dwóch lub trzech lat. W tym samym dole, w którym raz znalazłeś diamenty, o ile będziesz je kopać po dwóch lub trzech latach, znajdziesz je znowu. Toż samo i dotyczy metali”, *ibidem*, s. 45–46.

niczna) staje się nie tylko przedłużeniem natury, ale i czynnikiem, który powoduje jej istotną transformację.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, można powiedzieć, że w myśli nowożytnej pojawia się bardzo interesująca refleksja nad czasem, jego strukturą i przebiegiem. Czas zostaje bowiem uznany za znacznie bardziej niejednorodny i niejednoznaczny, a jednocześnie bardziej niż kiedykolwiek zbliża się do wymiaru transcendencji. W początkach nowożytności czas jest rodzajem wiodącej kategorii, która określa świat, a jednocześnie staje się kategorią specyficznie ludzką, ponieważ przebieg czasu nie tylko determinuje człowieka, ale staje się jego bardzo osobistym doświadczeniem. Refleksja kosmologiczna wydaje się szczególnie interesującym obszarem dla rozważań nad naturą czasu, ponieważ w przejściu od tego, co transcendentne, do tego, co przejawione pojawienie się czasu staje się jednym z podstawowych wyznaczników istnienia świata. *Vicissitudo rei* oznacza nie tylko powroty stanów przeciwieństw. Przyjęcie tej zasady wynika z uznania jedności boskiego czynnika, który kształtuje postać świata, ale może swoją pełnię przejawiać w danej chwili tylko na jeden sposób. Te skrajności stanowią dla ówczesnych myślicieli potwierdzenie kreatywnej obecności transcendencji w świecie. *Vicissitudo rei* jest jak nurty rzeki Heraklita – jedność przeciwieństw, którą ujawnia przepływający czas, stanowi w istocie manifestację Logosu, a naprzemienność światła i ciemności ujawnia ukryte zasady tej kosmicznej gry.